

Universidad del Salvador

Facultad de Filosofía y Letras

Doctorado en Filosofía

*La recepción del sistema aristotélico de las ciencias
filosóficas en Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto.*

Análisis comparativo.

Autor: Ricardo Alfonso Villalba Portillo

USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Directora: Dra. Celina A. Lértora Mendoza

Buenos Aires

2015

Índice

Presentación.....p. 1.

Capítulo 1. Observaciones preliminares

1.1/ Aristóteles, Tomás y Escotop. 3.

1.2/ El contexto epistemológico de Aristóteles y el sujeto de la metafísica.....p. 12.

1.2.1/ El sujeto de la metafísica en la filosofía árabe.....p. 17.

Tomás de Aquino

Capítulo 2: La división de las ciencias

2.1/ La división de las ciencias en el *Super Boetium De Trinitate*.....p. 24.

2.2/ El criterio de la separación de la materia y el movimiento en otros textos.....p. 32.

2.3/ Jerarquía de las ciencias y certeza.....p. 37.

2.4/ La noción de orden y la división de las ciencias.....p. 40.

2.5/ Las partes de la lógica y los actos de la razón.....p. 44.

Capítulo 3: El sujeto de la metafísica

3.1/ El sujeto de la metafísica en el *Super Boetium De Trinitate*.....p. 47.

3.1.1/ Principios comunes por causalidad y por predicación.....p. 51.

3.2/ El sujeto de la metafísica en el Proemio a la *Metafísica*.....p. 55.

3.3/ El sujeto de la metafísica en el comentario al libro IV de la *Metafísica*.....p. 62.

3.3.1/ La analogía del ente.....p. 66.

3.3.2/ La metafísica y el primer principio de la demostración.....p. 76.

3.4/ El sujeto de la metafísica en el comentario al libro VI de la *Metafísica*.....p. 80.

Capítulo 4: El acceso al sujeto de la metafísica

4.1/ La doble operación del intelecto en el *Super Boetium De Trinitate*, q. 5 a. 3.....p. 84.

4.2/ Otros textos relacionados.....p. 86.

4.3/ La postura de Aertsen, Knasas y Wippel.....p. 89.

Juan Duns Escoto

Capítulo 5: La división de las ciencias

5.1/ La división de las ciencias en las *Quaestiones super Aristotelis Metaphysicam*.....p. 101.

5.1.1/ Otros criterios rechazados por Escoto.....p. 111.

5.1.2/ Las partes de la lógica.....p. 115.

5.3/ Las ciencias especulativas son ciencias *quoad nos*.....p. 117.

5.4/ La teología en sí y teología para nosotros.....p. 122.

5.5/ Ciencia y contingencia.....p. 124.

5.5.1/ Ley natural y contingencia.....p. 130.

Capítulo 6: El sujeto de la metafísica. Planteo inicial

6.1/ El sujeto de la metafísica. Planteo inicial.....p. 136.

6.2/ La posición de Averroes.....p. 139.

6.2.1/ Respuestas a las objeciones iniciales según Averroes.....p. 140.

6.2.2/ Objeciones a los argumentos de Averroes.....p. 143.

6.3/ La posición de Avicena.....p. 148.

6.3.1/ Respuestas a las objeciones iniciales según Avicena.....p. 149.

6.4/ Los errores de Averroes y Avicena.....p. 152.

6.5/ La sustancia como sujeto de la metafísica.....p. 154.

Capítulo 7: La metafísica como ciencia de Dios y los transcendentales

7.1/ La univocidad del ente.....p. 158.

7.1.1/ Objeciones contra la univocidad.....p. 162.

7.2/ El ente como objeto primero del intelecto humano.....p. 170.

7.3/ La metafísica tal como es posible para el hombre.....p. 175.

7.4/ La metafísica y los transcendentales.....p. 180.

7.5/ Dios como sujeto de la metafísica.....p. 182.

Capítulo 8: La recepción de Aristóteles y las diferencias entre Escoto y Tomásp. 191.

Conclusión.....p. 200.

Bibliografíap. 205.

Presentación

La presente investigación trata sobre la recepción del sistema aristotélico de las ciencias filosóficas en Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto. Por 'sistema aristotélico' puede entenderse en sentido amplio el *corpus* aristotélico tal como los medievales lo han recibido; en sentido más específico, sin embargo, la presente investigación usa la expresión 'sistema aristotélico de las ciencias' para hacer alusión al conjunto articulado de partes constituido por los siguientes contenidos: la teoría de la ciencia contenida principalmente en los *Segundos Analíticos*, esto es, el conjunto de principios que determinan que el conocimiento sea científico; la división triádica de las ciencias, esto es, la clasificación de las ciencias especulativas en física, matemática y metafísica; el sujeto de la metafísica, esto es, la cuestión de qué sea principalmente aquello sobre lo cual versa esta ciencia. La presente investigación busca mostrar que hay un uso fragmentario en Escoto y más sistemático en Tomás respecto al sistema aristotélico de las ciencias filosóficas. Por 'uso fragmentario' ha de entenderse el servirse de algunos elementos de un conjunto pero desligados de otros elementos con los cuales estaban originalmente vinculados; eso es, el servirse de algunos elementos y desechar otros. En contraposición a esto, un uso sistemático significa el servirse del número total de los elementos de un conjunto o del mayor número de elementos posibles en sus vínculos originales.

Los textos más importantes para la investigación son, para el caso de Tomás, el *Comentario a la Metafísica* y el *Comentario al De Trinitate* de Boecio y, para el caso de Escoto, sus *Quaestiones* sobre la *Metafísica* de Aristóteles. A su vez, los pasajes más importantes de éste último filósofo se encuentran en los libros I, IV y VI de su *Metafísica* y el contexto genérico de los *Segundos Analíticos*. Los textos anteriores han sido complementados, para el caso de Escoto, con la *Ordinatio* y, para el caso de Tomás, con la *Summa* así como con sus otros trabajos dedicados a Aristóteles.

En el primer capítulo de la investigación, se establece una serie de observaciones preliminares respecto a ciertos vínculos entre Aristóteles, Tomás y Escoto; además, se exponen varios puntos pertenecientes al marco epistemológico aristotélico y el debate en torno al sujeto de la metafísica en la filosofía árabe. Los siguientes tres capítulos se centran en Tomás y examinan, sucesivamente, la división de las ciencias especulativas, el sujeto de la metafísica, y, en conexión a este último tópico, el debate en torno a la *separatio*. Los siguientes tres capítulos se centran en Escoto: en el quinto capítulo se analiza la forma en que Escoto concibe y divide las ciencias especulativas así como también cómo se presenta la noción de

contingencia en relación a la ciencia. El capítulo siguiente, expone el primer planteo del Sutil en torno al sujeto de la metafísica. Según tal planteo ni el ente ni Dios sino la sustancia es el sujeto de la metafísica. En el penúltimo capítulo se expone la postura del Sutil sobre la univocidad del ente, la posición de que el ente es el primer objeto del intelecto humano y la forma en que el Sutil concibe los transcendentales. El capítulo concluye examinando el planteo de Escoto que afirma que Dios es el sujeto de la metafísica. El octavo y último capítulo establece las diferencias entre Tomás y Escoto de acuerdo con lo tratado en los capítulos previos así como también las diferencias de ambos doctores respecto a Aristóteles.

Una investigación como la presente puede considerarse relevante, dentro de la historia de la filosofía, en tanto se ocupa de una cuestión relevante para la Escolástica de la época como lo es la delimitación de los campos del saber y lo hace a la luz de dos autores que han originado dos tradiciones cuya riqueza no puede ser puesta en duda. A pesar de esto, el tema no ha sido tratado ampliamente en la bibliografía correspondiente. Los análisis comparativos entre ambos Doctores se han enfocado en otros tópicos (igualmente relevantes) como la naturaleza de la voluntad, el carácter del ser, el hilemorfismo, entre otros casos, relegándose a un segundo plano la cuestión de cómo se comprenden y articulan las ciencias filosóficas y en qué medida ello se relaciona con el pensamiento aristotélico. Si bien para el caso de Tomás se ha prestado mayor atención a los modos de división de las ciencias, en los estudios dedicados al pensamiento del Sutil hay una relativa ausencia sobre los criterios de división de las ciencias; y, en general, hay una notable carencia de estudios que se ocupen de analizar sistemáticamente las interconexiones entre Aristóteles, Tomás y Escoto respecto a la organización de las ciencias. El vacío injustificado en la bibliografía especializada sobre la temática de la presente investigación, pues, ha de ser un punto que apoye el desarrollo de ésta.

Por último, puede afirmarse en relación a la relevancia del presente estudio, que el mismo, al arrojar luz sobre la manera en que se han podido articular las ciencias filosóficas con sus fundamentos correspondientes presenta sugerencias interesantes al momento histórico actual donde la filosofía asiste a numerosos cambios en lo que a la naturaleza, división y valor de sus partes concierne. Tomás de Aquino y Duns Escoto presentan vías posibles, articuladas y fundamentadas para ordenar el campo del saber filosófico; tales vías constituyen, si no soluciones, desarrollos que no pueden obviarse sin más y que revelan el uso y las limitaciones de numerosos elementos legados por Aristóteles.

1. Observaciones preliminares

1.1/ Aristóteles, Tomás y Escoto

Los intentos por traducir a Aristóteles pueden sintetizarse en cuatro momentos: 1- hacia fines del siglo IV, Mario Victorino, entre otros autores, se propuso traducir a Aristóteles. No se conserva ningún texto de este periodo. 2- hacia el siglo VI, con Boecio; 3- entre 1130 y 1280; 4- entre 1400 y 1600; donde se traducen nuevamente los textos, se revisan las versiones medievales, se publican ediciones bilingües. Es interesante notar que no hay una necesidad de hacer más traducciones en el largo periodo que va desde el 1280 al 1400 ¹. En el último periodo (entre 1400 y 1600) se cuestionan las traducciones medievales, por ejemplo, el método literal seguido por Moerbeke y se discute sobre el modo correcto de hacer una traducción.

La primera mitad del siglo XIII se caracteriza por una recepción de Aristóteles entremezclada con elementos de la filosofía neoplatónica². Las obras de Aristóteles fueron accesibles al medioevo por dos vías: a través de las traducciones basadas en los textos árabes y a través de las traducciones basadas en el texto original. Para la primera vía es importante la Escuela de Toledo. Pueden distinguirse tres periodos en la actividad de esta escuela. El primero, hacia el siglo XII, centrado en la traducción de obras de filosofía y religión. En esta época se traducen al latín desde el árabe las obras de Aristóteles. Así también las obras de autores árabes como Alfarabi, Ibn Gabirol, Avicena. También corresponden a esta fase la traducción del Corán y de los Salmos del Antiguo Testamento. En el segundo periodo, durante el siglo XIII, se tradujeron las obras de astronomía, alquimia, matemática y física. El tercer periodo se centra en traducciones al castellano.

Son miembros de la Escuela de Toledo: 1- Juan Hispalense: quien, por ejemplo, tradujo la *Lógica* de Avicena; 2- Gundisalvo (1150): tradujo la *Física*, *De Caelo*, y los primeros 10 libros de la *Metafísica* de Aristóteles. La *Metafísica* de Avicena; la *Filosofía* de Algazel; *Sobre las ciencias* de Alfarabi; el *Fons vitae* de Ibn Gabirol; 3- Gerardo de Cremona: tradujo de Aristóteles la *Física*, el *De caelo*, *De generatione*, parte de los *Meteorológicos*; también tradujo el *Canon* de Avicena; también el *Liber de causis*; 4- Miguel de Escoto: tradujo de Aristóteles el *De animalibus*, *De caelo*, *De Anima*; también la *Física* y la *Metafísica* con los comentarios de

¹Salvador Rufino, *Comentarios a la "Politica" de Aristóteles en la Europa Medieval y moderna*, Madrid, Fundación Hernando de Larramendi, 2008, 62 n. 136.

²Ibíd. 53.

Averroes; 5- Alfredo de Sareshel (1215): tradujo de Aristóteles el *De anima*, *De somno*, *De respiratione*; Herman, obispo de Astorga: tradujo los comentarios de Averroes a la *Ética*, *Poética* y *Retórica* de Aristóteles.

Fuera de la Escuela de Toledo son importantes también en su labor de traducción: Roberto Grosseteste: tradujo la *Ética* de Aristóteles; Bartolomé de Mesina: tradujo la *Gran ética* de Aristóteles; Moerbeke (1215-1286) se ocupó en traducir la *Política* de Aristóteles; también comentarios de Simplicio a las *Categorías* y al *De Caelo*; asimismo tradujo obras de Proclo³. Hay diversas fases en la recepción de la *Política* de Aristóteles: la primera antes de la traducción efectiva de la obra y la segunda, desde la posesión de la obra y abarcando los diversos comentarios, desde el de Alberto Magno⁴.

En Oxford pueden ser diferenciados tres periodos en la recepción de Aristóteles⁵: 1- antes de 1230, caracterizada por la influencia marcada de Avicena. Se utiliza sobre todo la paráfrasis de los textos aristotélicos; 2- entre 1230 y 1275, hay una marcada influencia de Averroes. Se componen comentarios más detallados a las obras de Aristóteles; 3- después de 1275, se prefiere el esquema de las *quaestiones* antes que los comentarios.

En 1215 se había oficializado la prohibición de enseñar la Metafísica y la filosofía natural de Aristóteles en la Universidad de París. Tal prohibición tenía al menos dos razones: se asociaba el nombre de Aristóteles con el neoplatonismo debido a la incorrecta atribución de obras neoplatónicas al Estagirita. Y por otra parte, la presencia de elementos explícitamente opuestos a la cosmovisión cristiana en Aristóteles, por ejemplo, el caso de la eternidad del mundo. La lógica y la ética aristotélicas, sin embargo, no fueron prohibidas.

Hacia 1231 se intenta hacer una selección del corpus aristotélico para sesgar con precisión los aspectos contrarios a la doctrina católica y enseñar el resto. Empero, en líneas generales, Aristóteles se impuso a pesar de todos los intentos de restricción. Así, en 1255 se enseñaba oficialmente. La clasificación de todo el saber humano que el currículo universitario seguía⁶, podría ordenarse en forma de pirámide, con tres niveles: el de las ciencias más especiales, en la base de la pirámide; la filosofía, con sus disciplinas más generales, en el centro; y, por último, en la cumbre de la pirámide, la teología. En el primer nivel, además, de los trabajos de lógica, estaban el *Liber meteorum*, el *Liber de caeli et mundi*, *De animalibus*, *De*

³Ibíd. 46-48.

⁴Ibíd. 81.

⁵Ibíd. 53.

⁶*Chartularium Universitatis Parisiensis* I, Paris, Henricus Denifle, Typis Fratrum Delalain, 1889, 278.

generatione, De morte et vita. En el segundo nivel, la filosofía teórica estaba representada por dos obras principales: la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, a lo que hay que añadir el *Liber de Causis*. También en relación con la *Física*, hay que mencionar al *De anima, De sensu et sensato, De somno et vigilia, De memoria et reminiscentia*. Mientras que la filosofía práctica estaba representada por la *Ética a Nicómaco*.

Hubo un intento más de renovación de la prohibición hacia 1263 que no surtió ningún efecto real. En el último cuarto del siglo XIII Aristóteles circulaba sin obstáculos relevantes por el horizonte medieval quedando en manos de los distintos autores articularlo con sus respectivos sistemas. Tal es así que -según una opinión corriente en la medievalística- para esa época la cuestión no consistía en si se aceptaba o no a Aristóteles, sino de qué modo se lo adoptaba.

Tomás se dedicó durante más de una década a comentar las obras más importantes de Aristóteles. La forma de concebir la obra del filósofo, su aproximación a los textos y la motivación principal como comentador han sido discutidas. Se indicarán los puntos más importantes al respecto.

Es importante tomar en cuenta que hacia mediados del siglo XIII, en París, “[...] el currículum universitario calcaba prácticamente el *corpus* aristotélico” ⁷. Se creía verdadera la sistemática aristotélica. Por ello, había un enfoque basado en la determinación y clasificación del texto aristotélico en sentido literal. Este proceder es, como indica Lértora, un “[...] aspecto esencial de la hermeneutica tomasiana” ⁸. El Aquinate, al comentar a Aristóteles termina uniendo diversas obras aristotélicas entre sí, para explicar el texto comentado. Aunque muchas veces sus vínculos podrían verse como incorrectos (de acuerdo con los estudios actuales sobre el Estagirita) el Aquinate ha logrado presentar una imagen sistemática de Aristóteles. Así también, según Galluzzo⁹, un aspecto crucial de la visión del Aquinate es su concepción sistemática sobre los libros de la *Metafísica* y todas las partes del *corpus* aristotélico el cual toma la forma de una totalidad sólidamente entrelazada.

Weisheipl ha sostenido que uno de los intereses del Aquinate a la hora de comentar a Aristóteles era la de ofrecer a los estudiantes y a los jóvenes profesores una interpretación del

⁷Celina Lértora, "El comentario de Santo Tomás a los Posteriores Analíticos", *Sapientia* 57, 2002, 10.

⁸Ibíd. 11.

⁹Gabriele Galluzzo, "Aquinas commentary on the metaphysics", En *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Fabrizio Amerini, Gabriele Galluzzo (eds.) Leiden, Brill, 2013, 212.

Filósofo que no esté fundamentalmente en oposición a los principios del cristianismo¹⁰. En este sentido, se asemejaría a la posición de Alberto Magno. Éste, en efecto, afirma en su *Physica* que se propone -al ocuparse de la obra del Filósofo- hacer inteligibles las partes de la filosofía a los latinos¹¹. Sin embargo, esto no parecería haber sido el caso con el Aquinate, dado el hecho de que no se sabe que sus comentarios hayan sido difundidos desde un primer momento. Así, Galluzo señala que al menos en sus inicios su actividad de comentador obedeció a intereses personales antes que el cumplimiento de un encargo¹². Una vez difundidos, sin embargo, los comentarios del Aquinate adquirieron gran popularidad y constituyeron una importante alternativa a los comentarios de Averroes, si bien es improbable que el Aquinate haya tenido como motivación principal entregar una interpretación “correcta” del texto aristotélico frente a la interpretación de Averroes¹³. El Aquinate, al comentar a Aristóteles no buscaba tanto el comentarlo simplemente sino buscar la verdad¹⁴.

A la hora de ocuparse de Aristóteles, el Aquinate no siguió el esquema de las *quaestiones* sino el método del comentario literal “paso a paso”. Según el mismo, el texto aristotélico se organiza en divisiones y subdivisiones. Este modo de proceder era, durante el siglo XII, práctica normal de los escrituristas. Como lo ha notado Lértora, en el comentario tomista: 1- se amplía y explicita la estructura argumentativa; 2- se esclarecen los términos y las proposiciones; 3- se evita la paráfrasis¹⁵. Las razones por las cuales el Aquinate prefirió usar el sistema paso a paso, literal, para analizar a Aristóteles de acuerdo con Lértora son: 1- porque en su momento histórico la *quaestio* convive con la antigua *lectio* monacal; 2- porque quería servirse del mejor modelo que era el de los comentarios bíblicos. Este método permitiría hacer plenamente inteligible todo lo que aparecía en el texto aristotélico¹⁶.

Lértora, por su parte, señala que: “Averroes se propone un comentario de tipo histórico crítico y Tomás un comentario al servicio de un proyecto filosófico propio”¹⁷. El

¹⁰James Weisheipl, *A Friar Thomas. His Life, Thought and Works*, New York, Doubleday, 1974, 273.

¹¹Alberti Magni, *Physica* (ed. Borgnet) I, 1, 1.

¹²Gabrielle Galluzo, op. cit. 209.

¹³Ibíd. 209.

¹⁴Ibíd. 11.

¹⁵Ibíd.

¹⁶Celina Lértora, "El comentario de Santo Tomás a la Física: la división del texto aristotélico", *Sapientia*, 57, 212, 2002, 396.

¹⁷Celina Lértora, "Averroes y Tomás de Aquino sobre el concepto de ciencia natural" *Veritas*, 52, 3, sep. 2007, 157

Aquinas pues, “[...] habría visto que la justificación de las teorías aristotélicas en su propio marco y no fuera de él, era esencial para su propio proyecto”¹⁸. En el *Comentario a la Física*, El Aquinas habría presentado los teoremas aristotélicos en su propio marco mientras que en las obras más independientes del Santo (por ejemplo, la *Summa*) se habría servido de tales teoremas. Como indica Lértora, el Aquinas en su *Comentario a la Física*, se “[...] propone ordenar en forma lógica el original aristotélico y señalar en él las conclusiones científicas, exhibiendo en forma explícita los argumentos que conducen a ellas”¹⁹. El Aquinas sigue, en sus comentarios a Aristóteles, un principio analítico según el cual se divide siempre el texto en forma bimembre²⁰. Esto conducirá a ocultar su conexión derivativa²¹. El uso de tal principio analítico provocaría un debilitamiento de los nexos lógicos entre los teoremas del sistema. Esto, a su vez, facilitaría utilizar de Aristóteles sólo lo que se precisase utilizar sin producir a la vez una supresión de su sistema. Es decir, se intenta mantener un sistema consistente, pero a la par no se busca mantener el sistema intacto²².

Es importante destacar, ciertamente, que los comentarios del Aquinas al Filósofo no son meras exposiciones del pensamiento de este último sin que quepa encontrar nada propio del pensamiento de Tomás en los comentarios así como tampoco ha de pensarse que la aproximación de Tomás es plenamente objetiva y ceñida a lo que sería el mismo texto aristotélico: los comentarios tomistas constituyen fuentes válidas para la comprensión del pensamiento del Aquinas y en los comentarios tomistas los textos aristotélicos son sometidos a una reorganización de sus elementos fundamentales.

Para los medievales, en efecto, no era un problema desarrollar el propio pensamiento aun cuando se esté operando en el marco de otro autor. Un ejemplo evidente al respecto son los Comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Respecto a si el Aquinas expone su propio pensamiento en los comentarios o, por el contrario, se limita a exponer el texto aristotélico sin suscribir a los puntos de vista de este Galluzzo es de la opinión de que el planteo de tal disyuntiva no es acertada pues presupone que el Aquinas va al texto aristotélico de una forma neutra. Sin embargo, esto no hace justicia al hecho de que el pensamiento del Aquinas se construye con una apropiación de los ejes del

¹⁸Celina Lértora, "Dos modos del método escolástico en Tomás de Aquino", *Revista española de Filosofía Medieval*, 17, 2010, 10.

¹⁹Ibíd. 3.

²⁰Celina Lértora, "Averroes y Tomás de Aquino sobre el concepto de ciencia natural", ed. cit., 156.

²¹Ibíd.

²²Lértora Mendoza "Averroes y Tomás de Aquino sobre el concepto de ciencia natural", ed. cit., 156.

pensamiento aristotélico. Así, Galluzo sostiene que el Aquinate expone los puntos de vista aristotélicos que son también seguidos por él mismo. Cuando lo que dice Aristóteles precisa calificación, revisión o corrección, el Aquinate no duda en indicarlo explícitamente ²³. Wippel, en este sentido, considera que no todo lo que se afirma en el *Comentario* a la *Metafísica* ha de ser considerado como expresando el pensamiento del mismo Tomás sino que es necesario hacer una comparación con lo sostenido en obras más independientes. Así, Wippel es de la opinión de que en numerosos lugares el Aquinate se limita a exponer los puntos de vista del Filósofo sin seguirlo, aunque no lo mencione explícitamente. Como se verá, Wippel alude a este esquema a la hora de discutir el problema de la *separatio* si bien su postura ha de ser sometida a distintas objeciones.

El Aquinate, como afirma Lang, en su *Comentario* a la *Física* no abandona sus propios intereses y puntos de vista pero, a la par, considera que hay un acuerdo sustancial entre sus puntos de vista y los del Filósofo. Así, en ocasiones explica pasajes oscuros certeramente y otras replantea completamente el texto y la posición del Filósofo. Lang ha mostrado que el Aquinate cambia la estructura de los argumentos aristotélicos presentes en la *Física* de este último con sustanciales consecuencias y modificaciones tanto en el orden de los contenidos como en la misma noción de ciencia²⁴.

Galluzo²⁵ ha indicado que aunque la distinción entre esencia y existencia no es un tema central en el comentario del Aquinate a la metafísica de Aristóteles, es un elemento que más o menos directamente condiciona la interpretación tomista sobre las sustancias separadas del Estagirita. Así, el criterio para la distinción entre tales sustancias y Dios es el de la composición de potencia y acto, lo que es equivalente, como indica Galluzo, a la composición tomista de esencia y existencia.

Owens, por su parte, sostiene que el Aquinate, dentro de los comentarios a las obras de Aristóteles, en explicaciones de orden filosófico y a la hora de tomar postura, adopta inequívocamente su propia doctrina metafísica. Y aunque tales ocasiones son relativamente pocas, conciernen a asuntos fundamentales. Y no hay ninguna indicación de que se ha introducido un elemento extraaristotélico, sino antes bien, pareciera ser que se asumen como observaciones que, aunque no pertenecen al texto de Aristóteles y tampoco se atribuyan a él mismo, son normales y, por lo mismo, no necesitan ser aclaradas. En este sentido, Owens

²³Ibíd. 211.

²⁴Helen Lang, *Aristotle's Physics and Its Medieval Varieties*, New York, Suny Press, 1992, 161.

²⁵Gabrielle Galluzo, op. cit. 254.

sostiene que la *sacra doctrina* constituiría la fuente unitaria desde la cual el Aquinate se dedica al comentario de Aristóteles. La *sagrada doctrina* sería la suma sabiduría para el Aquinate y, por lo mismo, sería la encargada de juzgar y orientar a las demás ciencias. Es en la *sagrada doctrina* donde el Aquinate desarrolla su pensamiento metafísico y epistemológico más profundo. Desde ese punto de vista, pues, puede entenderse la labor del Aquinate a la hora de comentar a Aristóteles como el ejercicio de la *sacra doctrina*²⁶.

Según Allen, frente a las divergencias entre Aristóteles y el cristianismo, podrían desarrollarse dos posibilidades: o reinterpretar a Aristóteles dejando el sistema intacto o someterlo a una revisión más profunda incorporándolo junto a otros elementos provenientes del platonismo y neoplatonismo. Lo primero habría sido desarrollado por el Aquinate, lo segundo por Escoto²⁷.

Sobre el aristotelismo de Scoto y sus matices se ha discutido ampliamente. Philoteus Bohmer ofm, a mediados del siglo pasado, expresaba la opinión generalizada entre los medievalistas, ya mencionada, con estos términos: “Todo escol|stico fue aristotélico en su filosofía”; “el problema no era el ser o no aristotélico sino el cómo y el cuánto”; y “[l]a obra de Escoto es solamente una de tantas” que en el siglo XIII intentaban armonizar la filosofía aristotélica con el dogma, como las de Tomás de Aquino, Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines, Ricardo de Mediavilla²⁸. Pero luego este acuerdo se diluyó cuando estudios más pormenorizados mostraron inequívocas huellas de platonismo, neoplatonismo, avicenismo y otras corrientes no aristotélicas, en amplios sectores de la producción “escol|stica” y obligaron a una revisión de aquella idea. Una posición de síntesis, que podemos ejemplificar en Antonio Merino ofm, sostiene que a la muerte de Tomás y Buenaventura (1274) se agravó la crisis agustinismo-aristotelismo y que la condena de 1277 en París, por Esteban Tempier, condiciona lo que sucede inmediatamente después²⁹. Scoto, que estudió filosofía y teología en

²⁶Joseph Owens, “Aquinas as aristotelian commentator”, *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, 1, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, 213-238.

²⁷Diógenes Allen, *Philosophy for Understanding Theology*, London, Westminster John Knox Press, 1985, 152. William Frank; Allan Wolter, *Duns Scotus, Metaphysician*, West Lafayette, Purdue University Press, 1995, 197.

²⁸Philoteus Boehner, *Escoto, el Doctor Sutil*, Guadalajara, Jalisco, 1954, 28, 31.

²⁹Ha de mencionarse, sin embargo, que en contra de una influencia excesiva de las condenas de 1277 y el pretendido conservadurismo de los autores tras las mismas, Huallachain argumenta, que, por ejemplo, Enrique de Gante, quien estaba involucrado en las disputas, no estaba interesado en atacar sino el aristotelismo más exagerado. Por qué, pues, se pregunta Huallachain, Escoto se comportaría con cierto conservadurismo unos cuantos años más tarde en una Universidad donde, a diferencia de París, nunca fue un problema el racionalismo. Tampoco puede afirmarse que el averroísmo haya quedado de algún modo anulado tras las condenas. Véase: Colmán ó Huallacháin, “Duns Scotus and

Oxford, Cambridge y París, entre 1281 y 1298, se hace cargo de los valores y las limitaciones de los sistemas encontrados.

Como acertadamente ha sostenido Marrone el pensamiento de Scoto podría ser visto como un intento de fidelidad a la tradición agustiniana y, a la par, reconocer como válidas algunas críticas a tal tradición. En Escoto coexisten la tradición agustiniana como diversos elementos aristotélicos. Como indica Bettoni³⁰, Escoto transita una especie de "*via media*", que abandona la intransigencia del agustinismo, pero que muchas veces no está de acuerdo con la interpretación tomista de Aristóteles. Sin embargo, observa Bettoni, Escoto considera que siempre puede interpretar a su favor las doctrinas del Estagirita. Puede decirse, pues, que su pensamiento tiene mucho de aristotelismo.

En efecto, es propio de Escoto servirse de Aristóteles para criticar y corregir los errores de los demás filósofos antes que simplemente encerrarse en la tradición agustiniana y propugnar por un retorno al pasado³¹.

Escoto se aleja del aristotelismo en varios puntos, es verdad, pero también hay que decir que quizá el Sutil pensaba que aun así era fiel al espíritu aristotélico, o incluso que seguía correctamente algunos postulados del mismo. La noción de ciencia práctica, aplicada a la teología, y el énfasis de la superioridad de la misma frente a la ciencia teórica, puede ilustrar esto. Escoto considera en este punto diferencias con Aristóteles, pero que tiene razones importantes para hacerlo. Sin embargo, también considera que el mismo Aristóteles aceptaría su posición. Como dice Illanes:

"[s]iendo [el saber teológico] un saber 'práctico, es a la vez el más noble de los saberes. La pretensión aristotélica de atribuir, en términos generales, una mayor nobleza al saber especulativo por comparación con el práctico, debe -si aceptamos las afirmaciones anteriores- ser abandonada. Juan Duns Escoto es, a este respecto, neto: hay saberes prácticos que son inferiores a los especulativos, pero existe un saber, el teológico, que supera en nobleza a cualquier otro conocer. Al mismo tiempo considera que si bien se aparta, y claramente, de la letra de Aristóteles, no lo hace de su espíritu: esa modificación de la jerarquía de nobleza de los saberes, no obedece a capricho ni a un desprecio del conocer, sino a la advertencia de una praxis -la decisión de la voluntad que se entrega a Dios tal y como se le revela en la fe- que Aristóteles no podía conocer. Más aún, añade

13th Century Philosophy", *University Review*, I, 10, 1956, 41. Además: Andonegui Gurruchaga, "Teología como ciencia en Escoto: acerca de la posición del s. XIII", *Antoniano* 59, 1984, 405. Celina Lértora, *Doctor Subtilis. Notas de filosofía escotista*, Buenos Aires, Ediciones del Rey, 2008, 41.

³⁰Efren Bettoni, "De doctrina Ioannis Duns Scoti". En *Acta Congressus Scotistici Internationales Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966*, 1, *Documenta et studia in Duns Scotus Introductoria*, Romae, 1968, 101-111.

³¹Mary Beth Ingham; Mechthild Dreyer, *The philosophical vision of John Duns Scotus: an introduction*, Cambridge, CUA Press, 2004, 204.

Escoto, cabe pensar que, si la hubiera conocido, «*non negasset scientiam practicam respectu illius praxis esse nobiliorem scientia speculativa circa idem*», precisamente porque ese saber es práctico porque conoce a Dios acabadamente: no sólo como Ser infinito, pleno en Sí mismo, sino, a la vez e inseparablemente, como Aquel que reclama nuestro amor y al que debe ser referida nuestra vida entera”³².

Gilson ha cuestionado a Escoto que siga procedimientos y doctrinas aristotélicas pero no siga al Filósofo en elementos fundamentales, por caso, la analogía del ente. Sin embargo, a esto ha de responderse que tal punto de vista no toma en cuenta ni el modo concreto como Scoto percibe el sistema aristotélico ni, consiguientemente, el modo en que al Sutil le parece adecuado utilizarlo³³.

Un abordaje diferente al del Aquinate a la hora de comentar a Aristóteles es el de Grosseteste. La posición de Escoto es similar a la de éste. Como lo ha notado Lértora, cuando Grosseteste comenta al Filósofo: 1- enuncia las conclusiones básicas e independientes del texto comentado. Tales conclusiones han de ser obtenidas por una demostración independiente y a través de un método físico (dentro del *Comentario* a los *Segundos Analíticos*); 2- dilucida el significado de las conclusiones pero sin prestar atención a los argumentos del texto original que conducen a las mismas. Una de las consecuencias de esto es que casi nunca se comenta íntegro el texto aristotélico. Además, Grosseteste introduce sus propios puntos de vista sobre los temas tratados y no con miras simplemente a explicar el texto aristotélico. Así, como indica Lértora: “[...] aunque la crítica no sea explícita, hay una crítica implícita consistente en considerar insuficiente a Aristóteles para una respuesta total”³⁴. En ciertos casos, los planteos introducidos por Grosseteste en conexión más o menos directa con el texto son tratados aún con mayor extensión que otros puntos pertenecientes al mismo texto. En la solución de dichas dificultades, Grosseteste acude a sus propias teorías (y no a las aristotélicas). Además, ha de verse que en el transcurso de su *Comentario*, Grosseteste cita libremente a otros autores tanto en apoyo a Aristóteles como de sus propias teorías (esto es, de las de Grosseteste). Todo esto permite concluir, según Lértora:

“[...] que Grosseteste comentaba a Aristóteles en vistas de su propio sistema [...] [su] comentario es un estudio personal y una valoración crítica de las teorías que podía aportar

³²José Illanes, "Estructura y función de la teología en Juan Duns Escoto", *Scripta Theologica* 22, 1990, 1, 49-86. El texto citado de Escoto es *Ordinatio*, prol. 353. Además, véase *Ibíd.* 354 y *Lectura*, prol. 182-183.

³³Véase también en este sentido, Antonie Vos, "Duns Scotus and Aristotle". En *John Duns Scotus, Renewal of Philosophy*. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996). E. P. Bos (ed.), Elementa: Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte 72, Amsterdam and Atlanta, Rodopi, 1998, 74.

³⁴Celina Lértora, "El Comentario de Roberto Grosseteste al Libro VII de la *Física* de Aristóteles", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 21, 2004, 14.

Aristóteles como solución de diferentes problemas filosóficos naturales más que aceptación de su visión filosófica del mundo”³⁵.

Lang ha mostrado detalladamente de qué modo Escoto importa nociones y principios de la física aristotélica y las aplica al terreno teológico; concretamente, cómo es posible ajustar la noción de lugar y localización para el caso de los ángeles y responder así la cuestión de si y cómo pueden los ángeles ocupar un lugar. El resultado de esta importación, sin embargo, altera radicalmente el sentido y las nociones originales de Aristóteles. Podría decirse, pues, que Escoto toma partes del sistema aristotélico y las reutiliza ³⁶. Para Escoto, en efecto, los principios pueden ser seleccionados tomando en cuenta sus cualidades intrínsecas presentes. Sólo se exige que sean fecundos para el sistema a la vez que no sean incompatibles con otras partes del mismo. Esto le permite al Sutil operar con bastante libertad a la hora de constituir su sistema, pues asume como lícito tomar de los demás sistemas únicamente aquellas partes que le sean útiles. Desde el punto de vista de Escoto es posible tomar una premisa autoevidente y proceder con la misma deductivamente (en conjunción, obviamente, con otras)³⁷.

1.2/ El contexto epistemológico de Aristóteles y el sujeto de la metafísica

Forlivesi³⁸ considera los siguientes puntos provenientes de los *Analíticos* como relevantes para el debate en torno al sujeto de la Metafísica, si bien ha de decirse que los mismos no se limitan a esta ciencia sino a la división de las disciplinas filosóficas en general:

1- El conocimiento científico es conocimiento de las causas.

2- El conocimiento científico permite afirmar que algo es de una manera que no puede ser de otra. Es decir, que el conocimiento científico versa sobre lo necesario.

3- El conocimiento científico es conocimiento demostrativo. Hay tres elementos que intervienen en la demostración: la conclusión, los axiomas y el sujeto genérico. En una demostración, pues, a partir de los axiomas se atribuye algo *por sí* a un sujeto genérico y esto se expresa en la conclusión. Los axiomas pueden ser comunes a varias ciencias. Si los géneros son diferentes, las demostraciones hechas en una ciencia no podrán ser utilizadas en otra salvo el caso de que estas ciencias, aunque versen sobre géneros diferentes, se encuentren en

³⁵Ibíd. 15.

³⁶Helen Lang, *Aristotle's Physics and Its Medieval Varieties*, New York, Suny Press, 1992, 173-188.

³⁷Antonie Vos, “Duns Scotus and Aristotle”, ed. cit. 74.

³⁸Marco Forlivesi “Approaching the Debate on the Subject of Metaphysics from the Later Middle Ages to the Early Modern Age: The Ancient and Medieval Antecedents”, *Medioevo*, 34, 2009, 9-10 nn. 32-33.

una relación tal que una se subordine a la otra³⁹. El sujeto genérico de una ciencia posee atributos *por sí*. Los términos de la demostración han de derivar y pertenecer al género del sujeto).

4- Toda enseñanza presupone conocimiento. El conocimiento científico presupone conocimiento: de proposiciones verdaderas, de proposiciones que sean primeras, de proposiciones inmediatas y de proposiciones que son mejor conocidas que la conclusión. Esto puede darse en relación a nosotros o en sentido absoluto.

5- Como las premisas de la demostración son universales, las conclusiones son eternas. No puede haber demostración, pues, de aquello que es mutable o transitorio⁴⁰.

6- En la ciencia debe asumirse que el sujeto genérico existe así como debe pensarse en conocimiento no solo de que existe sino en que consiste. Lo mismo para los atributos y los principios⁴¹.

7- Una ciencia tiene cuatro objetivos en su labor indagativa: 1- establecer que un atributo pertenece a una cosa; 2- establecer la razón de que un atributo pertenezca a una cosa; 3- establecer la existencia de una cosa, y; 4- establecer la esencia de una cosa (lo que la cosa es)⁴².

Merlan⁴³ ha señalado que la división de las ciencias teóricas en teología, matemática y física se ancla en la división triádica del ser en Platón y que tal división se extiende al neoplatonismo. Aristóteles, pues, al mantener la división tripartita de las ciencias no habría podido desembarazarse de un cierto influjo platónico pues su ontología no se corresponde exactamente con tal división epistemológica. Clearly, en oposición a la postura de Merlan, ha argumentado que la división de tres ciencias teóricas es consistente con la ontología aristotélica al estar organizada de otro modo en lo que concierne a su criterio. En efecto, según este último autor, han de ser repensadas las implicaciones de la división aristotélica de las ciencias en términos del modo de ser de sus objetos formales. En consecuencia, la física estudia las formas naturales que poseen una relación esencial con la materia sensible. La matemática, por su parte, estudia formas cuantificadas cuya materia inteligible no hace

³⁹*Segundo Analíticos* I, 7, 75a.

⁴⁰*Ibíd.* 8, 75b.

⁴¹*Ibíd.* 10, 76a.

⁴²*Ibíd.* II, 1, 8, 9b.

⁴³Philip Merlan, *From platonism to neoplatonism*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1954.

relación a algún tipo de cambio. Así, materialmente hablando (y no en sentido formal), física y matemática estudian las mismas sustancias: la distinción entre las dos ciencias se da a nivel formal. La diferenciación entre lo material y lo formal a la hora de diversificar las ciencias puede verse como un elemento distintivo de Aristóteles en relación a Platón. Este, en efecto, divide las ciencias en términos de sustancias. La división de las ciencias en Platón, pues, está en conexión estrecha con su ontología⁴⁴.

Ha de notarse que la noción de 'sujeto genérico' es fundamental en la concepción del conocimiento científico delineado en los *Analíticos*. Sin embargo, frente a un análisis más minucioso, la noción parece algo equívoca. En efecto, 1- a veces el género del sujeto parece designar a todos los individuos que participan de un único género ⁴⁵; 2- en ocasiones parece referirse con esta expresión a una única naturaleza genérica ⁴⁶; 3- en otras ocasiones sostiene que una ciencia versa sobre un género en el sentido de que se ocupa de todo aquello que se compone de elementos básicos y de los atributos esenciales del género ⁴⁷. Así, por una parte, Aristóteles afirma que una ciencia versa sobre un género determinado mientras que por otra no limita lo tratado por una ciencia a un género determinado. Quizás, en efecto, sea válido dudar de si la doctrina contenida en los *Analíticos* es coherente y se aplica a lo expresado y desarrollado en la *Metafísica* por Aristóteles donde, efectivamente, la noción de 'sujeto genérico' no es ampliamente utilizada.

La discusión sobre el sujeto de la metafísica es importante no sólo intrínsecamente sino porque la misma implica el uso de numerosos principios epistemológicos aristotélicos que son relevantes para el análisis de la división de las ciencias en general.

Aunque en la *Metafísica* de Aristóteles hay al menos cuatro posibles sujetos para esa ciencia, en ninguno de los pasajes correspondientes se utiliza 'sujeto genérico' para aludir a lo que sería el sujeto propio de esta ciencia. El uso de 'género' se aplica en la *Metafísica* a "aquello que concierne a una ciencia". Los cuatro posibles sujetos de la metafísica son: las primeras causas y principios de todas las cosas⁴⁸; el ser en tanto ser y lo que se sigue del ser⁴⁹; el ser divino⁵⁰; la sustancia⁵¹.

⁴⁴John Clearly, "Emending Aristotle's división of theoretical sciences". *The Review of Metaphysics*, 48, 1, Sep. 1994, 70.

⁴⁵*Segundos Analíticos* I, 7, 75b; 10, 76 a-b.

⁴⁶Ibíd. 10, 76b.

⁴⁷Ibíd. 28, 87b.

⁴⁸*Metafísica* 981b.

Sin embargo, tanto los antiguos como los medievales consideran la noción de 'sujeto genérico' como la herramienta conceptual para tratar el contenido de la *Metafísica*. Los elementos que aporta Alejandro de Afrodisias en este sentido son: 1- la diferenciación entre el sujeto de la ciencia y el alcance, campo o esfera de la misma ciencia. No serían, pues, estos dos aspectos similares en extensión; 2- utiliza el término sujeto (en referencia al sujeto de la metafísica) desligado del término 'género' en al menos una ocasión; 3- identifica al ser en cuanto ser como sujeto de la Metafísica y se pregunta cómo, si el ser no es un género, podría ser el género sujeto de la metafísica; 4- en la solución a la anterior pregunta desliga en al menos una ocasión los términos 'género' y 'sujeto'; además, examina la noción de género y la desliga de su connotación lógica dotándola de una epistemológica.

Con esto habilita a los posteriores autores la posibilidad de usar 'género' con el sentido epistemológico de 'sujeto'. Forlivesi indica que Boecio 1- no utiliza el término 'sujeto' cuando habla de las distintas partes de la filosofía; 2- presenta el término griego '*ypokeímenon*' como '*subiectum*'. Esto se da en la expresión '*materia subiectum*'; 3- en la *Consolación* utiliza el término *obiectum* como el correlato de una facultad cognitiva. Pero también ya se presenta en esta misma obra el sentido de 'sujeto' como aquello bajo lo cual una serie de cosas se juzgan o comprenden. La expresión *genus subiectum* es la forma en que aparece el griego *genos ypokeímenon* en las traducciones de los *Analíticos* hechos por Jacobo de Venencia, la traducción anónima y la de Moerbeke⁵².

En relación a los términos que se utilizaban para denominar a la ciencia primera de Aristóteles, ha de notarse que los siguientes eran sinónimos aproximados de la metafísica: *theologia*, *scientia divina*, *philosophia prima*, *transphysica*, *sapientia*. En relación a los nombres de la Metafísica, se han dado las siguientes tres posibilidades, según Strozewski⁵³: se utilizan todos indistintamente como sinónimos en sentido amplio (por ejemplo en Alberto Magno que

⁴⁹Ibíd. 1003a.

⁵⁰Ibíd. 1026a.

⁵¹Ibíd. 1028b. Marco Forlivesi, "«Quae in hac Quaestiones tradit Doctor videntur humanum ingenium superare». Scotus, Andrés, Bonet, Zerbi and Tormbetta. Confronting the nature of Metaphysics", *Quaestio* 8, 2008, 2.

⁵²Marco Forlivesi, "Approaching the Debate on the Subject of Metaphysics from the Later Middle Ages to the Early Modern Age: The Ancient and Medieval Antecedents", ed. cit. 19-20.

⁵³Wladyslaw Strozewski, "Metaphysics as a science". En *Knowledge and the sciences in medieval philosophy: proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy*, I (8th: 1987: Helsinki, Finland) Knuuttila, Simo (eds.); Ebbesen, Sten; Työrinoja, Reijo. Acta Philosophica Fennica, 48, 1990, 131.

en su *Physica* afirma: “[...] esta es la filosofía primera que se llama metafísica o teología” ⁵⁴); se prioriza un nombre desechando otros (Gundisalvo); se utilizan todos los nombres pero cada uno de ellos se relacionan con un aspecto determinado de la disciplina. Este es el caso de Santo Tomás.

Boecio utiliza el término ‘metafísica’ sólo en cuatro ocasiones: dos veces en su *Comentario al De Interpretatione* y dos veces en su *Comentario a las Categorías*. En todos los casos dicho término alude, más que a una disciplina, a la ubicación de los 14 libros de la metafísica dentro del *corpus* aristotélico⁵⁵. Cuando debe hacer referencia a la ciencia contenida en esos 14 libros Boecio se sirve del término ‘teología’ ⁵⁶. Esta primacía del uso de este término se extiende, según Fidora ⁵⁷, desde Boecio hasta por lo menos Jaime de Venecia. En la escuela de Chartres, Thierry de Chartres, Gilberto de la Potiers y Clarembaldo de Arras, quienes discuten sobre la naturaleza de la metafísica, utilizan regularmente el término ‘teología’. Abelardo, en sus *Glosas* y en su *Dialéctica*, cuando se encuentra frente a la expresión de Boecio presente en el comentario de este último a las *Categorías* utiliza, antes que ‘*meta ta physica*’ presente en este comentario, ‘*metaphysica*’. Gundisalvo fue el primer pensador latino en utilizar el nombre de ‘metafísica’ referido, más que a un texto, a una disciplina ⁵⁸.

Según Strozewski⁵⁹ los medievales aceptaron sin discusión los siguientes puntos respecto a la metafísica: 1) que es *scientia*; 2) que es un hábito intelectual; 3) que es la ciencia suprema; 4) que es sabiduría; 5) que tiene un sujeto propio; 6) que tiene un método propio; 7) que su enseñanza debe ser posterior a las demás disciplinas; 8) que posee unidad interna; 9) que forma parte de un sistema de ciencias.

También se ha dicho que los medievales adoptaron básicamente 3 posturas en relación al sujeto de la metafísica: 1- sostener que la metafísica versa, por igual, sobre el ser en tanto ser, la sustancia y Dios. Esta sería la postura de Roger Bacon. Esta noción parece no reconocer la noción de sujeto formal; 2- sostener que la metafísica estudia todo lo que existe en tanto ente. Sin embargo, Dios no está incluido en este tipo de tratamiento, sino que es introducido

⁵⁴ “[...] et haec est philosophia prima quae dicitur metaphysica vel theologia” *Physica*, (ed. Borgnet) I, 1, 1.

⁵⁵ Alexander Fidora, "Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the latin west", *The Review of Metaphysics* 66, June 2013, 693.

⁵⁶ *Ibíd.* 694.

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ *Ibíd.* 692.

⁵⁹ Wladyslaw Strozewski, "Metaphysics as a science", ed. cit. 129-130.

en el dominio de esta ciencia en tanto principio de su sujeto; 3- sostener que la metafísica estudia al ser en tanto ser y a Dios en tanto ser, si bien analógicamente, por lo general. Esta postura fue defendida por Kilwardby; también por Enrique de Gante y por Duns Escoto ⁶⁰.

1.2.1/ El sujeto de la metafísica en la filosofía árabe

Si la metafísica de Aristóteles era propiamente una ontología o una teología no fue un tópico problemático entre los comentaristas griegos post-aristotélicos. No es tratado como tal en Nicolás de Damasco, Alejandro de Afrodisias, Temistio, Siriano, Amonio/Asclepio. Mientras que en la filosofía árabe tal tópico se determinó por la interpretación de Al Kindi quien concibió el texto aristotélico con una connotación casi exclusivamente teológica. Alfarabi reaccionaría sobre esta formulación y, reconociendo el componente teológico, acentuaría el ontológico. Avicena consituiría una síntesis que, finalmente, priorizaría en algo el aspecto ontológico⁶¹. Como indica Janssens ⁶², aunque Avicena afirme que el sujeto propio de la metafísica no es Dios y utilice algunas veces el término metafísica para hacer referencia a esta ciencia, el filósofo árabe no duda en denominarla 'ciencia divina' y, de hecho, es esta denominación la que prefiere utilizar. Avicena sería el primero en haber dedicado un tratamiento específico al problema del doble sujeto de la metafísica⁶³.

Los elementos introducidos por Avicena a la hora de tratar tal tópico son los siguientes: 1- una noción de metafísica que hace referencia tanto a los seres inmateriales, a las causas primeras como a Dios; 2- establece la distinción entre lo que es el sujeto de la metafísica y aquello que esta ciencia indaga o busca. Así, la metafísica tiene como sujeto al ser en tanto ser, mientras que Dios y las primeras causas son parte de lo indagado por esta ciencia; 3- una noción de ente, o existente, que es independiente de la materia. Esta noción es común a todo lo tratado en esta ciencia; 4- establece que la noción de ente también incluye a Dios y a las primeras causas y, además, estos son los principios del ente; 5- Dios y las primeras causas constituyen la última finalidad o el punto de culminación de la metafísica⁶⁴.

Los textos relevantes para la división de la filosofía provenientes de Avicena disponibles hacia el 1250 son: 1- Prólogo del *Libro de la Curación*; 2- el primer capítulo del

⁶⁰Ibíd.

⁶¹Amos Bertolacci, *The reception of Aristotle's Metaphysics in Avicena's Kitab al-Sifa'. A Milestone of Western metaphysical Thought*, Leiden, Brill, 2006, 113- 114.

⁶²Jules Janssens, *Ibn Sina and His Influence on the Arabic and Latin World*, Aldershot, Ashgate-Variorum, 2006., I, 1-2, 6-7.

⁶³Amos Bertolacci, op. cit. 114.

⁶⁴*Liber de Philosophia prima* (ed. S. Van Riet) I, 1-2.

Comentario a la Isagoge; 3- el séptimo libro del *Comentario a los Analíticos posteriores*; 4- los primeros dos capítulos de la *Metafísica*⁶⁵.

La influencia de Avicena en el Aquinate ha sido resaltada por varios autores ⁶⁶. Elders ha indicado que hay 10 alusiones explícitas a Avicena en el *Super Boetium De Trinitate* en relación a puntos fundamentales⁶⁷. También se ha sostenido que la influencia de Avicena en el pensamiento del Aquinate es acentuada en las primeras obras pero que disminuye en las posteriores⁶⁸.

Bertolacci⁶⁹ ha mostrado que Avicena sigue de cerca a Alfarabi en varios puntos a la hora de analizar el sujeto de la metafísica. En efecto, Alfarabi establece: 1- la existencia de una ciencia denominada metafísica; 2- de esta ciencia se dice que es previa a la ciencia de la naturaleza, en un sentido, y posterior en otro; 3- la metafísica se diferencia de la matemática en que lo tratado por esta última se abstrae de la materia en la imaginación mas no en la existencia. Respecto a los tres puntos anteriores Avicena sostiene: 1- que el nombre de la ciencia es *metafísica*; 2- en relación lo que había sostenido Alfarabi de que esta ciencia es previa a la filosofía natural, Avicena afirma que esta ciencia, considerada en sí misma debe llamarse 'ciencia de lo que est| antes de la naturaleza' pues lo tratado por esta ciencia, en razón de su universalidad, es previo a la natura. En la dupla universal-particular, pues, la metafísica, -al ser universal- es anterior a la ciencia natural; 3- Avicena presenta una objeción relacionada a la matemática: la misma parece ser, propiamente, la ciencia anterior a la natura pues, por ejemplo, el número no parece depender del cuerpo natural para su existencia. Avicena soluciona la objeción afirmando que lo tratado por la geometría no es separado de la naturaleza en lo que a su subsistencia compete mientras la aritmética considera al número solo en tanto se da en el cuerpo natural.

⁶⁵Amos Bertolacci, "Ammonius and al-Farabi: The Sources of Avicenna's Concept of Metaphysics". En *Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*. Atti del XIV Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Bari, 9-12 giugno 2004, P. Porro, M. Benedetto (eds.), *Quaestio*, 5, 2005, 149-150.

⁶⁶Por ejemplo: Abelardo. Lobato, "Avicena y santo Tomás" III, *Estudios Filosóficos*, 5, 1956, 511-552, 551; Leo Elders, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' 'Expositio in Boethii de Trinitate'*, Roma, Herder, 1974, 23. John Wippel, "The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics" *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 37, 1-2, 1990, 51-90.

⁶⁷Leo Elders, op. cit. 23-24.

⁶⁸Abelardo Lobato, op. cit. 51.

⁶⁹Amos Bertolacci, "Ammonius and al-Farabi: The Sources of Avicenna's Concept of Metaphysics", ed. cit. 301.